



“RES PUBLICA LITTERARUM”
DOCUMENTOS DE TRABAJO
DEL GRUPO DE INVESTIGACIÓN ‘NOMOS’

D.L. M-24672-2005

ISSN 1699-7840

Autor: Instituto Lucio Anneo Séneca

Editor: Francisco Lisi Bereterbide

UTOPIA Y RETÓRICA EN PLATÓN
(NOTAS FOUCAULTIANAS AL PROBLEMA DEL ESPACIO PÚBLICO)

Jesús González Fisac

1. Introducción. Topología y discurso

En un sentido amplio vamos a servirnos de la siguiente distinción topológica (en la que no seguimos estrictamente a Foucault). Las *utopías* son “emplazamientos que no tienen un espacio real”, son una “analogía” con la sociedad, que puede ser directa o inversa [1967: 1574]. Lo que nos interesa de esta figura es que la diferencia queda de parte de la realidad, de “este” o “aquel” emplazamiento, pero no de la posibilidad, el modo y manera en que configura y estructura *como* emplazamiento, que se mantiene como tal. La utopía es simplemente una trasposición de una configuración dada, sea por hipérbole o por antítesis. En lo que sigue vamos a intentar mostrar que, contra lo que pudiera parecer, algo así no se encuentra en Platón.

Pero también hay lo que Foucault llama “heterotopías”, que son lugares reales, lugares que pueden localizarse, pero que son absolutamente diferentes a cualquier lugar. Foucault habla de muchas heterotopías: los teatros, los cementerios, los jardines, los barcos o los lugares de encierro. Estos lugares, los manicomios, las prisiones, las fábricas, han ocupado a Foucault por varias razones: (i) en ellos se despliegan ciertos discursos, discursos marginales, quizás, nunca lo que en la modernidad ha venido a constituirse como la figura señalada del discurso, que es la ciencia. (ii) Estos discursos tienen lugar en contacto con la realidad, no guardan la distancia de la analogía, y obran efectos; el efecto «hombre», en el caso de las ciencias humanas, el efecto «individuo» en el caso de las formas de gubernamentalidad. (iii) Su marginalidad alberga una topología particular: en lugares distintos y con una separación expresa se ha ido generando un discurso y unas técnicas sobre el individuo, precisamente sobre aquel individuo “desviado”, que han terminado convirtiéndose en el discurso y en la técnicas sobre la población, en un discurso “normalizador”; es decir, el espacio de encierro y la desviación se ha doblado sobre sí mismo y hacia afuera, como una cinta de Moebius, eliminando toda diferencia entre lugares. Como una

suerte de alienación. Repárese en que no es una inversión de la configuración ni hay trasposición alguna, como en el caso de las utopías, sino una per-versión de la configuración y una dis-torsión del lugar.

En este contexto el papel del intelectual consiste en recuperar el espacio y el discurso. Poder hacer una topología de esos lugares (una “heterotopología”), distinguirlos como lugares, o también, vamos a decirlo así, territorializarlos. Tiene que mostrarse que el lenguaje y el discurso albergan también la posibilidad de una crítica y, con ello, la apertura de un espacio de juego. Como Foucault ha mostrado en sus últimos textos, el espacio de juego de “nosotros mismos” como sujetos libres, más acá por tanto de todo saber normalizador.

Pues bien, vamos a intentar mostrar que en Platón hay un trabajo del mismo calado en la disputa con la sofística. Como el trabajo de principio de toda filosofía, que es establecer y sostener la diferencia entre el ser y el ente; lo que quiere decir, sostener la topología de los lugares y de los límites de una ontología.

2. La articulación topológica griega: introducción a una teoría de los lugares en Platón. Lenguaje y verdad

Si es posible establecer una cierta organización del espacio en Platón, primero debemos comprender cuál es la trama de oposiciones y distinciones que constituyen el lugar fundamental.

La diferencia fundamental que articula toda posible diferencia, la di-ferencia misma en cuanto tal, es el lenguaje. Así, es algo de los griegos el que su espacio propio, “Grecia”, $\{+88\zeta H$, se nombre con el límite del lenguaje, “hablar griego”, $\Xi880<.:.,4<$. Por eso el término con el que se designa a los que no son griegos es el de $\exists\zeta\Delta\exists\forall\Delta\cong H$, que es la onomatopeya de un sonido abstruso y no reconocible [Martínez, 1994: 13]. Es un espacio que no está definido por la población o por los recursos sino por el lenguaje. Respecto a este territorio los bárbaros constituyen el espacio y el modo de la diferencia absoluta, la heterotopía sin más diríamos, porque está definido no por límites de exclusión y protección, sino por el límite constitutivo, el límite de pertenencia a una comunidad, que es el lenguaje, $8 \bar{\cong} H$. Recuérdese el ejemplo del *Menón*, cuando Sócrates intenta poner a prueba con esclavo que conocer es recordar, que, por tanto, sólo es relevante si “es griego y habla griego” [*Men.* 82b], porque sólo así es capaz de conocer. Ahora bien, conocer es distinguir, poder decir en cada caso de cada uno de los entes que esto “como esto” o aquello “como aquello”. Conocer es el saber habérselas con la diferencia en

cuanto tal. Por eso la filosofía se deslinda y constituye en su comienzo respecto a algo así como el mito, toda vez que el $\mu\beta 2\cong H$ es esa forma de decir en la que nada puede ser distinguido; el mito no es nada más que un relato: “esto” y “esto” y “esto”. O, si se quiere, un relato que nos sobre-viene. La alienación u ocultamiento de esta posibilidad es lo que vamos a llamar en lo que sigue “heterotopía”. Así, en general podemos decir que la filosofía es la forma de territorialización de lenguaje, la apropiación del decir diferenciador como nuestro y de nosotros como sujetos diferenciados de ese decir. En un modo señalado, la anti-heterotopía.

La filosofía tiene lugar básicamente como dos formas de territorialización o de reconocimiento de la diferencia. En primer lugar como la territorialización de la $N\beta\Phi 4H$. Lo que hay es lo que se muestra y viene a presencia; no es, sin embargo, el espacio mismo de surgimiento, que es lo que podemos llamar «ser». La di-ferencia se constituye como esa no-tematización u ocultamiento del ser; el que para que haya en general entes, “esto” o “aquello”, tiene que quedar sustraído el *ámbito* mismo de todo lo que es, lo que en ese pensar inicial se llamó “phúsis”. Vamos a llamar a esta dimensión de lo que se oculta en el mostrar *atopía*. Esta nueva territorialización se opone a la concepción mítica en la que el espacio está configurado y organizado como una gigantesca heterotopía (todo, las cosas de la naturaleza, los dioses mismos, son entes y están entramados en el tiempo); por eso la primera territorialización “atópica” puede condensarse en la sentencia presocrática “todo está lleno de dioses”, que es un intento de pensar por primera vez el ámbito. En segundo lugar, y en paralelo con ésta, también tiene lugar la territorialización de la $B\bar{8}4H$, que pasa a constituirse en el verdadero espacio de territorialización. En la monarquía el espacio se organiza asimétricamente, con una diferencia marcada de posiciones, “arriba” y “abajo”, y cuyo sentido es puramente fáctico, sea la del linaje, que constituye una vinculación fáctica en el tiempo, sea la de los espacios propiamente dichos, como son el palacio y el templo. Bien entendido que tanto uno como otro son heterotopías de la *pólis*. Ambos conforman espacios de poder, es decir, espacios en los que queda establecido y decidido, dis-puesto, los entes en general. La heterotopía toma la forma de una *jerarquía*.

Con la democracia se produce una reorganización del espacio, especialmente en punto a esta correlación entre espacio y poder; y con ello, también, una transformación del lenguaje. El espacio de las decisiones es un espacio libre y abierto, un espacio donde los lugares no se diferencian e imponen fácticamente. Como ha mostrado Vernant [1965: 191-193], las figuras de esa nueva trama, que son la igualdad ante la ley, ${}^4\Phi\cong\leq\mu:\forall$, y la igualdad de palabra,

$\forall \Phi (\exists \Delta : \forall$, se corresponden a una cierta organización espacial en la que prima el centro como el lugar no-señalado, por ser el lugar equi-distante. El centro es el ámbito en el que cualquier palabra puede venir a presencia, sin que el lugar señale a nadie, es decir, como el lugar de cualquier otro. Esta es la atopía que correspondería a la particular territorialización democrática, constituye la clase de topología que se aviene a la condición apofántica del lenguaje. Frente a ella, el lenguaje como posesión y administración de la realidad, sea como edicto o como oráculo. Porque lo que realmente marca ese “lugar” que es el centro no es sino la armonía entre lo que se dice y lo que se hace. Es el lugar donde el lenguaje gobierna-y-principia (como ha señalado Hannah Arendt [1958: 254], la expresión griega de “gobernar”, está vinculada a la idea de principiar o abrir algo por primera vez) y no en el que gobierna-e-impera (es decir, aquel que sólo es principio desde su dis-posición, externamente pues a lo que se principia). Sin embargo, en la democracia no desaparece la heterotopía, que asume otra forma. Toda vez que se puedan reproducir jerarquías y haya formas de ejercer el poder que sostengan las diferencias fácticas tendremos un espacio heterotópico. Es la disputa de la filosofía con la sofística. La reclusión del espacio de discusión a las casas particulares o a las lecciones dadas por profesionales hurtan a la asamblea de su ejercicio; o, si llega a la asamblea, lo hace como un decir que impera y domina a quien escucha, como retórica pues. Por eso el devenir de la pólis democrática no puede ser sino cierta forma de tiranía.

En este punto conviene pensar el concepto griego de verdad, $\forall \Delta \exists \Phi$. Heidegger ha mostrado que este concepto está vinculado al de *phúsis* como el modo inicial de (que principia y abre) la interpretación griega de ser. Toda vez que lo que hay se caracteriza justamente como un “brotar”, como un “venir a la luz” (la raíz de “ $\text{N}\beta\Phi\text{H}$ ” es la misma que la de “ $\text{N}\phi\text{H}$ ”, luz), lo ente se constituye como un des-ocultamiento, que es lo que expresa la idea de verdad, la finitud de toda apófansis. El desocultamiento no es un acontecer negativo, si por negativo se entiende que habría una posibilidad positiva ajena al mismo; es el modo en que todo lo ente tiene lugar como ente, como de-terminación o como mostración finita. Pero, además, dado que no hay verdad ni ser a falta del lenguaje, que es el modo en que sólo puede tener lugar ese desocultamiento, en concepto de *alêtheia* tiene que pensarse a una con el concepto de $\Phi \equiv \text{N} : \forall$, «saber», como el habérselas con el juego de la finitud de la verdad, mientras que el saber de lo ente en cuanto ente, el mostrarse de lo que se muestra, recibe el nombre de $\bar{\Delta} \forall$, “opinión”. La opinión no es falsa, sino que constituye el saber habérselas con los ente conforme o adecuado a

lo ente. El saber en sentido propio es, además, el conocimiento de los límites de la opinión y de la finitud del juego apofántico. Foucault ha recogido un particular concepto de verdad, el concepto de $B\forall\Delta\Delta\Phi\therefore\forall$, que puede vincularse perfectamente a los problemas de la territorialización de la pólis. Como una forma complementaria, diríamos, de la noción de *alétheia*. “*Parresía*” significa, literalmente, “decir todo”. El *parresíastés* es aquel que por de pronto no oculta nada. Antes bien, es quien pone en evidencia la *dóxa* política, el juego que tiene lugar realmente, *como tal dóxa*. Donde, insistimos, la *dóxa* no es un conocimiento falso o defectuoso, sino justamente el saber ordinario de las cosas y cómo suceden. De acuerdo con esto, decimos, la *parresía* constituye el des-velamiento de la trama de saber y poder que constituye un gobierno tiránico (en general), el desvelamiento de las heterotopías fácticas (en todas sus formas: monárquica, democrática o imperial). El decir *parresíaco* rompe la diferencia de lugares y la heterotopía. Por eso, por esta su condición de desocultamiento, la *parresía* puede traducirse también por «hablar claro» [Foucault, 1981-2: 348] o “hablar libre”, también como “franqueza”. Es el decir que abre y pone en lo abierto, en la franquía, lo que sucede nada más que como *dóxa* y como asimetría entre poder y hablar.

3. El mito de la separación entre poder y saber. ¿Es Platón un “utopista”?

Como dijimos al comienzo, la obra de Foucault se ha desplegado poniendo en evidencia que no hay una separación neta entre verdad y poder, que todo discurso verdadero se ha constituido siempre en función de una cierta trama de poder, cuya estructura moderna y más acabada es la que configura a los individuos, la gubernamentalidad. Así, si la sofística es el fin de una cierta clase de verdad, Platón constituye el primer momento de la idealización y abstracción del saber, que se hace fuerte tanto como separado esté de la realidad y de sus efectos. La utopía consistiría así en la producción de una instancia meramente ideal. Tanto en términos de conocimiento como en términos políticos, que es donde Platón ha sido situado reiteradamente en la historia de sus interpretaciones. Pero éstas se apoyan fundamentalmente en tres supuestos:

i. El supuesto más firme y que está a la base de los demás es el supuesto ontológico. Platón ha establecido que la distancia entre el ser y los entes, entre la idea y las cosas, es insalvable. El nombre de $\Pi\tau\Delta\Phi\mu\bar{\text{H}}$, “abismo” ha venido a entenderse como la separación entre dos clases de entes, las cosas y las ideas. Ciertamente Platón se ha servido de la expresión “entes” para referirse a las ideas, pero sólo es su calificación como algo que “es” en sentido

estricto; justamente para que no pueda considerarse como una mera “imagen” (que es lo que sería, la *mímesis* queremos decir, la verdadera heterotopía, como veremos después). Porque se trata de que entes e ideas no sean lo mismo, pero justamente porque ambos son y no pueden separarse en esta su pertenencia al ser (que es donde se juega esa ambigüedad de la idea). De hecho, la diferencia ontológica es una diferencia irreductible, que es más bien lo contrario de lo que se piensa cuando se considera esa diferencia en términos de di-stancia, es decir, cuando se considera como una separación gradual y (porque) salvable. A ello ha contribuido la otra de las figuras con las que Platón ha establecido la diferencia ontológica, el “símil de la línea”. Entendido como una serie de “partes” que se siguen unas a otras, como una suerte de “escala”, la diferencia ontológica se difumina aún más y cae en la interpretación gradual y meramente óptica. Lo mismo que la distinción que le corresponde de las “afecciones”, donde *dóxa* y *epistémê* vienen a separarse como dos modos de conocimiento distinguibles como modos de acceso a cosas distintas, quedando el saber ordinario de parte de los entes, “esto” y “aquello”, y la ciencia de parte de otros entes, señalados por su condición de “uno” o “en sí mismo”, que son las ideas.

ii. Otro supuesto es la traducción de esta separación en términos de “alma” y “cuerpo” (llamémosla “utopía psicologista”). Lo que podríamos llamar “doctrina pitagórica” se encuentra de modo expreso en algunos diálogos (el *Fedón*, pero sobre todo el *Fedro*). Considérese antes que nada que la separación que aquí se pone en juego es el modo en que la diferencia ontológica se expresa en términos de facultades, esto es, en los modos en y como los que el ser y la posibilidad se expresan como concernimiento; porque las facultades, cuya resonancia “moderna” es inevitablemente psicológica, sólo puede tener aquí una relevancia fenomenológica, en punto, decimos, a cómo nos vinculan y nos constituyen, como los modos en que ese nuestro ser nos va en nuestro ser, si se nos permite la expresión heideggeriana. Las facultades son el necesario requerimiento de la facticidad del ser, el irle de suyo ese su mostrar-se o ser res-pectivo. En todo caso, decimos, la separación correlativa a la distinción entre distintos “grados” o “lugares” de los entes se ha venido a expresar en punto al alma siempre como una “partición”. Como una partición entre términos totalmente heterogéneos, más aún, donde uno hace fuerza contra el otro, que es como el pitagorismo entiende la relación entre el cuerpo, cárcel, tumba, y el alma, libertad, espíritu.

Repárese en que la división del alma se hace en términos temporales. Por más que el cristianismo haya sentado una distinción fáctica entre el cuerpo y del alma, centrada en la

oposición “terrenal-celestial” (que viene a dar en otras, como las de “inmoral-moral”, “inferior-superior”, “subsuelo-altura”, etc.), el concepto griego del cielo y de su disposición espacial, esférica o circular, tienen todo que ver con el tiempo y con el modo ontológico del tiempo que es el movimiento. Así, el uso en el *Fedro* de la inmortalidad del alma no puede dejar de apoyarse en la particularidad del movimiento circular de carecer de límite (carece de comienzo y de fin), por tanto como el movimiento que en verdad no constituye cambio alguno, y que es lo que se entiende por la inmortalidad del alma. La forma de utopismo relacionada con el alma es, por tanto, una forma de ucronismo.

iii. Por último, la que verdaderamente ha recibido el nombre de “utopía” (en conformidad al origen de este término) es la interpretación política de aquella separación. La *pólis* cuya organización describe en detalle Platón en la *República* se ha considerado como la primera aportación del pensamiento utópico. Una aportación que, sobre todo gracias a la obra de Popper (*La sociedad abierta y sus enemigos*), ha venido a comprenderse en términos de una sociedad de “clases”, que no sólo pone a Platón en la línea de Marx y malentendiendo todo el sentido de un diálogo que se ocupa de algo así como la justicia (con todo el alcance ontológico que, según hemos visto, tiene ésta en Platón y en general en toda la filosofía griega), sino que invierte el verdadero sentido de este mal llamado “estado”. En cierta manera, de acuerdo con la definición foucaultiana de utopía, hacen de la *República*, sin quererlo (o más bien queriendo lo contrario), la utopía de las sociedades liberales de nuestro siglo.

4. La sofística y la destrucción del espacio ontológico de la *pólis*. El origen del mito platónico

Digamos que el mito se ha producido por una cierta interpretación de la sofística. Precisamente aquella que hace de este acontecimiento en Grecia un hecho histórico, lo que quiere decir, tanto un acontecimiento que va de consuno con el devenir político cuanto un acontecimiento que se puede considerar vinculado con la materialidad y espesor del discurso (aunque la consumación de los “regímenes de discurso” [Foucault] no llegue hasta bien entrada la modernidad), por tanto, como la analogía inversa de la interpretación utopista de la filosofía de Platón: un fenómeno con frecuencia llamado “relativista” (anti-ucrónico), e incluso “empirista” (anti-idealista). Sin embargo, esto no sólo no hace justicia a Platón, como decimos, sino que también convierte a la sofística en una imagen invertida de la utopía. En la sofística se pone en

juego el mismo acaecer del lenguaje y de la filosofía. Localizar adecuadamente a aquélla supone comprender en sus justos términos a éstas. Veamos cómo (tomando como esquema los tres supuestos anteriormente referidos).

i (i). En el *Gorgias* el sofista es definido con precisión como aquel cuyo discurso se reduce a ser una “práctica” [*Gorg.* 450b-c]. El sofista busca nada más que un cierto efecto en quien le escucha. Es un adulador cuya acción está determinada por el efecto que sea el caso. Que haya algo así como “caso” y que éste no dependa más que de la circunstancia no significa que esté en juego el “todo”. El sofista no sólo se pliega a la circunstancia y al caso sino que él mismo hace o produce el “caso”. Es lo que en la retórica clásica se expresa como el dominio del tema. El sofista puede abordar cualquier tema porque es capaz de que cualquier discurso sea tenido por verdadero. Es un auténtico imitador y productor de enunciados; el autor de una *mímesis* eficaz (la adulación es una forma de *mímesis*, aunque ahora volveremos sobre este extremo). El sofista en la democracia ateniense, lo mismo que el adulador en la monarquía arcaica o también, después, en el imperio, produce y sostiene esa heterotopía que constituye la jerarquía y el juego del poder.

Ahora bien, si la verdad es, según hemos visto más arriba, desocultamiento, y si el decir verdadero tiene que obrarse justamente como el descubrimiento de la finitud de lo que hay y del ámbito, entonces el sofista constituye la figura que instituye diferencias y separa lugares. El sofista es quien convierte el discurso en algo ente, suprimiendo la posibilidad de una verdadera apófansis. Esto es lo que se juega en la determinación de la sofística como una $\Theta\Xi\Pi < 0$. La *téchnê* es un saber ordinario, en el sentido del habérselas con esto o aquello. Constituye propiamente hablando una *dóxa*, un cierto saber de las cosas. Por eso en algún momento $\Phi \cong N_4 \Phi \Theta ZH$ ha significado lo mismo que $\Phi \cong N \bar{H}$, el que sabe y es experto en algo, siendo ese algo un ente o una determinada región de lo ente. Contrapuesto a este saber ordinario se ha encontrado siempre la $\bar{B}_4 \Phi \Theta Z \mu 0$ y la $\Phi \cong N : \forall$, que corresponde a la clase de conocimiento que está en la verdad del desocultamiento y de la finitud de lo ente. Así, el sofista no es nada más que alguien que dispone del conocimiento del lenguaje como instrumento de *mímesis*. El sofista no es un verdadero conocedor de nada determinado, no es médico ni piloto, pero puede producir cualquier argumento para sostener una afirmación en relación a cualquier *téchnê*, precisamente porque es el conocedor del instrumento de cualquier saber, el lenguaje. No es alguien que sepa de esto o aquello, sino el que sabe hacer que el conocimiento se limite a esto a aquello; el sofista es el que hace volverse a cualquiera sobre la restricción del tema y su particularidad. Mantiene al

que escucha en el atenimiento las cosas: “esto” o “esto” o “esto”, y a la diferencia misma. Sostiene la dispersión misma de los entes, su condición de multiplicidad.

ii (ii). Si el sofista puede disponer de lo que hay por medio de la práctica y la eficacia del discurso es porque siempre y al mismo tiempo puede disponer del alma. El sofista es aquel que conoce sólo ciertas partes del alma; en verdad sólo aquella parte que puede considerarse como algo “ente”, que es la parte llamada “apetitiva”, pues su ser consiste en la necesidad de las cosas, de “esto” o “aquello”. Como la parte ontológicamente vinculada a la diferencia entre entes. O, si se quiere, como la parte vinculada sólo y exclusivamente al cuerpo. En relación a esta parte del alma el sofista es un verdadero *technitês* del alma; sabe cómo influir en sus deseos y apetitos para llevarla hacia donde quiere. En todo caso, lo que importa es que el sofista se sirve de esta “partición” y maneja la diferencia en el seno del alma como instrumento de la eficacia. Es simplemente un adulator de las pasiones.

iii (iii). En cuanto a la *pólis*, el sofista se dedica a sostener y reforzar las diferencias entre las clases por medio de la adulación. Toda vez que cada clase social cumple una función, la apelación a sus deseos no hace más que romper la perspectiva de la totalidad de la *pólis*. Esto es así ya por su condición de extranjero, que le desvincula de esa totalidad, de los intereses de la *pólis* en cuanto tal, pero sobre todo por su condición profesional, que hace de la *paideia* algo convertible en dinero, por tanto algo que no tiene valor en sí mismo, que tiene un valor vicario que depende tanto de quien enseña como de quien paga (entendiendo que la enseñanza remunerada es, lo mismo que la adulación, un juego recíproco).

Las artes que enseña el sofista están relacionadas con la capacidad política como capacidad de obrar efectos y conseguir resultados. La cuestión no es que se descomponga una sociedad tradicional de clases, sino que la sofística abre un nuevo modo de relaciones de poder entre los ciudadanos, un modo que, por de pronto, consiste en la eficacia de sus acciones. Mientras que la educación tradicional (de la que Platón no reniega en absoluto) requiere de tiempo y de experiencia, tanto por el “camino” mismo como por el “fin” que se persigue (en el fondo, porque es uno y el mismo el tiempo y la experiencia, en eso consiste la vida en la *pólis*), el igualitarismo democrático propone el cálculo y la disponibilidad de las cosas, lo cual afecta tanto al tiempo, que es convertido en un decurso de acontecimientos, cuanto al modo, pues el lenguaje interviene como eficaz instrumento de ese decurso. Correlativamente, aquellos a los que va dirigido el discurso sofístico, por estar apelados por eso que es sólo deseo (y que está vinculado

inevitablemente con el presente y con el cálculo), vienen a constituir un todo no articulado y descompuesto, lo que Platón llama en varios lugares “los muchos”, y a los que se refiere también, con frecuencia despectivamente, como *démos*. A esta descomposición contribuye no sólo la adulación, sino también la separación que supone la condición profesional del sofista, que instruye en una habilidad sólo a algunos y abunda en las diferencias, no sólo por abrirlas entre los que saben, sino por instruirlos en el arte de la diferencia que es el hablar erístico. Donde ambos aspectos, el de la efectividad de la actividad sofística y su temporalidad propia, así como la separación e individualización de un tal saber, se copertenecen, pues la paideia de una sociedad requiere siempre tiempo y diálogo. Vamos a verlo.

5. La restitución del lugar del ser: la luz y el alma. Platón y el uso de “atopías”.

Antes nos hemos referido al hecho de que verdaderamente la topología platónica es, en cierto modo como la afirmación de la filosofía frente a la no-filosofía, una topología de la finitud y de la diferencia ontológica. Volvamos con nuestra caracterización inicial de Platón como un no-utopista (y siguiendo la misma división).

i (i.i). La expresión ontológica de la condición utópica del platonismo está en la tesis de que el ser, las ideas, está separado, y que lo está absolutamente, respecto de los entes. Que hay una cierta relación, pero que esa relación es siempre sólo imperfecta, de “participación”, por tanto que hay siempre también una distancia insalvable. En general, esta interpretación hace de todas las distinciones platónicas particiones y divisiones separadoras y, sobre todo, las toma por jerarquías. Consideremos primero la distinción que sí parece que hace Platón y que podemos llamar heterotopía. Las imágenes de las cosas son algo real y efectivo, en cierto modo algo de lo que no se puede dudar. Constituyen la quiebra interna a la realidad ya que es lo que en la realidad constituye la apariencia de ser. Decimos esto porque “apariencia” no es un término que exprese diferencia por el hecho de carecer de realidad, sino justamente por todo lo contrario, porque es una realidad que vela u oculta la realidad toda vez que impide que distingamos entre el ser y lo ente. Es la apariencia auténtica, la apariencia que oculta la diferencia ontológica. No permite que reconozcamos lo ente en su constitutiva finitud y referencia al ser; lo aísla y sostiene en el artificio y nos aleja de toda posibilidad de habérmolas con ello.

Si esto es así, el modo en que sólo se podrá presentar la diferencia ontológica será aquel en el que destella la diferencia misma; como una diferencia que no separa sino que une y vincula.

Por medio de una cierta exterioridad, que convenimos en llamar “atopía”. Cuando se establece que hay un abismo entre el ser y lo ente, lo mismo que cuando se explica la vinculación como participación, se está intentando poner a la vista que la diferencia entre ellos no puede ser otra que una relación vinculante. Lo que quiere decir, una relación en la que uno se muestra en la medida en que otro se sustrae. De otra manera, con interpretaciones como la que hemos visto en la interpretación del símil de la línea, que la considera como una suerte de distancia abierta por distintas particiones, no se podrá entender nada. Sobre todo no se podrá entender el sentido que tiene “verdad”, “desocultamiento”, para los griegos; ni tampoco por qué el “hablar franco” constituye un modo esencial a la filosofía y al lenguaje.

El ser se presenta siempre como algo ab-solutamente otro que lo ente. Esta separación tajante, lejos de constituir el problema, es la solución del modo en que sólo pueden vincularse ser y ente. El establecimiento de una diferencia tal consiste en situar al ser en un verdadero no-lugar. El ser es el espacio que sólo se puede mostrar como aquello que se retiene y queda oculto. Platón se ha referido con frecuencia al “lugar” del ser y a su “cualidad” propia como la del sol y la luz respectivamente. Lo primero, el sol, no es nada iluminado sino que, lo mismo que la idea, es algo en sí mismo; sea como “la luz misma” sea como “el mismo sol” [cf. *Rep.* 508e-509a; 515e], no es “esto” o “aquello”. Ahora bien, lo que hace falta para contemplar las cosas no es el sol sino la luz [*ibid.* 507b-508a]. Aunque la luz tenga en el sol su causa y principio, la luz misma no puede ser vista. De la misma manera la “visión” no es el ojo mismo; el ojo, como el sol, constituye un requerimiento para contemplar las cosas, pero no es la actividad misma de ver, que es algo distinto. Digamos que, tanto en un caso como en el otro, se trata del “entre”; o, si se quiere, que es la facultad o *dúnamis*. En el orden de lo real, es el ser lo que se sustrae, eso que consiste justamente en permanecer en lo oculto del des-ocultamiento. La luz es lo que en cuanto tal no puede ser imagen, lo que está más acá de toda hetero-topía porque ello mismo es un no-lugar, el no-lugar que hace posible todos los lugares, incluyendo las imágenes.

ii(ii.ii). La mimesis, hemos dicho antes, es la heterotopía del alma. Por contra, es el alma entendida como un todo, la que se corresponde con la finitud del ser (ahora diremos algo más sobre esto). Particularmente en lo que hace al tiempo. Así, la inmortalidad constituye más bien el circular el alma, pero no al margen de lo material, sino, tal y como indica la doctrina de la transmigración que va unida a la doctrina de la inmortalidad, a través de lo ente y el tiempo de lo ente, que está formado por límites y que constituye parte de la figura de las cosas. La

inmortalidad no es la exclusión o apartamiento del tiempo, en esa particular forma de ucronía que es la eternidad. Por eso aprender es un recordar, *an-ámnesis*, la restitución de lo que está en el alma al tiempo y a su acontecer. O bien, algo que sólo puede tener lugar en la vida, que es el único “lugar” posible para el alma.

El alma es una estructura cuyos elementos están trabados y se relacionan unos con otros de modo dinámico. Esto quiere decir que están vinculados al tiempo, pero también, sobre todo, que el alma es un particular juego de fuerzas y límites. Una estructura que no se decanta por ninguna topología utopista, pues siempre son tres las “partes”, pero siempre también en tanto que elementos de un “todo”, que es al que se puede llamar alma en sentido propio. Las partes no se dejan des-colocar, sea en términos religiosos (comprensión ésta que ha desembocado en un utopismo “psicologista”), sea en términos materiales, tal y como hace la sofística al centrarse en lo que en el alma es sólo deseo o apetito. Lo primero porque, como hemos señalado más arriba de la inmortalidad, la ausencia de una cesura entre vida y muerte no nos pone en otro tiempo, digamos en el llamado $\forall 4\phi<$, sino que, más bien al contrario, nos mete de lleno en el $\Pi\Delta \bar{\leq} H$, que se convierte en el límite o la figura inalienable del alma. Es el tiempo de la vida, el tiempo considerado como un todo, la perspectiva del tiempo si se quiere. Cuando el sofista se sirve de los apetitos y arrastra al hombre a las imágenes de su propia existencia, la limita a lo particular y a lo disponible (en cierta manera lo encadena al futuro y al cálculo) y le hace perder así la perspectiva del todo que es su vida (que, por contra, requiere del pasado). El carro y los dos caballos constituyen la tensión que sólo puede significar el tiempo y la vida como discurrir finito del alma. Por eso el movimiento perpetuo no constituye nunca una posibilidad para el alma del hombre; es, más bien, su esencial im-posibilidad. De la misma manera que lo ese lugar «más allá del cielo»: la atopía del alma.

iii(iii.iii). En el caso de la política la salvaguarda de la justicia constituye un esfuerzo muy particular contra la elusión de la misma que constituyen las heterotopías producidas por la alianza entre el poder y el lenguaje, especialmente (en el caso de Platón queremos decir) en la *pólis* democrática y bajo la forma de la sofística. Analicémosla por separado.

6. Las estrategias platónicas de recuperación del espacio público: la parresía filosófica. ¿Qué gobierno de los filósofos?

El filósofo tiene una función muy determinada en el seno de la *pólis*. Si entendemos la descripción y diseño que hace *Platón* en la República como una “utopía”, es decir, como un *proyecto*, parece que el gobierno deberá recaer en los filósofos. Es decir, parece que los filósofos deberán ser regentes de ese estado que no está en parte alguna. Sin embargo, el verdadero problema de si hay algo así como una utopía política está en la cuestión de la *paideia*. Porque cómo se organice ésta será el juego mismo con que tendrá que organizarse la *pólis*, con todas las salvedades que hemos hecho ya a propósito de la importancia de la totalidad frente a cualquier partición y precisamente como la salvaguarda del ser y de su modo de mostración finito que es el desocultamiento. Digámoslo de otra manera, ¿cuál es entonces el desocultamiento que podemos considerar como “política”?

La filosofía se enfrenta a una particular forma de poder que es la *mímesis*. La diferencia fáctica se ha instalado en la *pólis* y las leyes se han convertido en simulacros obrados por los sofistas [*Gorg.* 465c]. Lo que sobre todo importa es que el lenguaje se ha convertido en un instrumento de eficacia para la producción de ese simulacro, perdiendo así su virtualidad apofántica y reveladora para el alma. El alma ha sido convertida en una cosa y con ella el lenguaje y la propia organización y funcionamiento de la *pólis*, que ha quedado decantado de parte de los que tienen el poder y la fuerza del lenguaje; es decir, de aquellos que saben servirse del poder y la fuerza de los deseos. Pues bien, la filosofía habrá de ser la que descubra esta heterotopía y la que la descubra, dada la propia naturaleza de la sofística, en su propia actividad, entiéndase, como un cierto decir, la parresía, y además en el modo en que sólo es posible romper el simulacro, haciendo vacío dentro del mismo y descomponiéndolo, trayendo ese no-lugar del alma en medio de la *pólis*. Eso es la *paideia* y tal ha de ser el sentido del decir del filósofo como decir verdadero.

El mito de la caverna nos pone ante un “movimiento”. Es un movimiento muy particular, porque es de ida y vuelta. Esto quiere decir que no importa dónde se esté sino que se esté siempre en el mismo lugar dos veces; mejor aún, no se está nunca dos veces en el mismo lugar, pues uno no es el mismo las dos veces (o incluso puede que no haya dos veces, ahora veremos por qué). El movimiento es una transformación que consiste en algo así como una inflexión, un «girar» o un «virar [en torno]», B,Δ4∇(,4<. Esta inflexión es algo que podemos considerar

propio de la educación. La adulación, que sería su contrafigura, reitera su deseo y su necesidad, restringe a su alma a eso particular y la mantiene así inmóvil, incapaz de mirar en derredor. El movimiento que constituye la educación tiene que poner en movimiento al alma. Por eso mismo, el lugar inicial constituye no sólo una cárcel sino también una “casa”, $\cong 46 \bar{H}$ [Rep. 514a], un lugar interior, también una «habitación» o «estancia»; el hogar de cada uno, mientras que cuando se vuelve a él no sólo ya no es cárcel porque se han quitados las cadenas, digamos que porque uno está liberado, sino porque ahora ya no estamos en el hogar de cada uno sino en que estamos en el lugar abierto en cuanto tal, “la *pólis* toda” [519e]. En segundo lugar, la otra diferencia está en que hay algo así como un “abajo” y algo así como un “arriba”. Lo que importa, aquí también, es que, como hemos visto ya en el caso del alma, el sol y la luz y las ideas constituyen únicamente una a-topía cuya función es eliminar la mimesis del alma y de la *pólis*. Es decir, paralelamente a la atopía ontológica, tienen la función de abrir el juego de desocultamiento en la *pólis*, que es en lo que consiste a la postre la justicia.

Pero consideremos también que no se trata de un movimiento que tenga un principio y un fin, aunque, como decimos, algo suceda en ese movimiento que haga que no estemos nunca dos veces en el mismo lugar. De hecho, sucede que el movimiento, que es una transformación, un movimiento hacia uno mismo en el que lo único que tiene lugar es la propia di-ferencia, el movimiento mismo de des-ocultamiento o, si se quiere, la des-territorialización misma. De la misma manera, la Ilustración es una “salida”, Aus-gang, y lo es respecto a los límites de nuestra propia condición de tutelados hacia la libertad de nuestro pensamiento.

El filósofo es el educador. Esta educación, y esto es muy importante, no está exenta de cierta fuerza, $\exists \therefore \forall H$. Tanto el prisionero como el filósofo tienen que ser arrastrados fuera de su morada. Por otra parte, hemos visto que la *pólis* se ha territorializado en forma de una jerarquía instituida y sostenida por el poder del *démos* y por la eficacia de la técnica de los sofistas. El filósofo, por tanto, no ha de ser alguien exento de la cualidad para enfrentarse a lo que amenaza, es decir, ha de ser alguien que conozca lo temible. La figura de los guardianes no es otra cosa que ese elemento necesario para la irrupción de la verdad parresíaca y para la acción de hablar contra el *démos*. Es la *dúnamis* propia de la fuerza y del peligro. Y su educación el camino y la preparación para esta actividad. Es claro que Sócrates como *parresíastés* da sobradas muestras de esta condición. Platón también. Mediante el lenguaje, y también de manera que indica una pugna o combate, que es como acontecen siempre los diálogos, el filósofo-guardián se dedica a

desvanecer las imágenes. Hace que los que hablen sean su alma y propia vida, colocándose así contra la exterioridad en la que tiene lugar su decir: la asamblea o el tribunal, la plaza pública. O bien, es lo mismo, ex-poniéndose ellos y, de esta forma, buscando el lugar de la ex-posición misma, la diferencia y la facticidad que constituye el verdadero orden. Mostrando con su decir lo abierto de la verdad.

Por eso si el filósofo es algo así como $\forall \Delta \Pi \phi <$ es en la medida en que, como hemos dicho antes recordando la etimología de *archéin*, abre un espacio o principia algo mediante el lenguaje. No es un autócrata con un ejército domesticado a su servicio, sino alguien dueño de sí mismo que va a abrir mediante el lenguaje el espacio de la libertad. En fin, un filósofo crítico ocupado en determinar:

(a) los límites del conocimiento y del ser, qué es *dóxa* y qué no y cuál es su necesaria vinculación; la discusión con la sofística es, en efecto, la determinación de en qué consiste “saber”, discusión que comienza justamente con una suerte de “desfase” que es la heterotopía en que se ha convertido la *pólis*.

(b) En qué consiste y cómo lograr el “dominio de uno mismo”, que es la forma antigua de la pregunta por “cómo ser gobernados”; que es esto es así lo confirma por de pronto el hecho de que la *pólis* constituye una imagen ampliada del alma, y no al revés. Este dominio se puede plantear en la pregunta kantiana “¿qué significa orientarse en el pensamiento?”.

(Φ) El lenguaje como eso que no es un instrumento sino en sí mismo la propia actividad del alma, y también el no-lugar en el que sólo puede tener lugar la emergencia de la verdad; emergencia que, decimos, tiene que ser, en tanto crítica, violenta. Es decir, expuesta al peligro.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (1958): *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005.
- Foucault, M. (1966): *Las palabras y las cosas*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1984.
- (1967): “Des espaces autres, en: *Dits et écrits*”, Paris, Quarto-Gallimard, 2001, vol. II: 1571-1581.
- (1970): *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1999.
- (1972-3): *El poder psiquiátrico*, Buenos Aires, FCE, 2005.
- (1976): “Preguntas a Michel Foucault sobre geografía”, en: *Microfísica del poder*, Madrid, 1979, La Piqueta, 111-124.
- (1977a): “El ojo del poder”, en: Bentham, J.: *El panóptico*, Madrid, 1989, La piqueta, 9-26.
- (1977b): “Los intelectuales y el poder”, entrevista Michel Foucault-Gilles Deleuze, en: *Microfísica del poder*, Madrid, 1979, La Piqueta, 77-86.
- (1978a): “¿Qué es la crítica (Crítica y *Aufklärung*)”, en: Michel Foucault, *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos, 2003, 3-52.
- (1978b): “La gubernamentalidad”, en: Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999.
- (1981-2): *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, Akal, 2003.
- (1983): *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2004.
- Kant, I. (1784): “Beantwortung auf die Frage: ‘Was ist Aufklärung?’”, en: *Werke*, Berlin, 1902 y reimpresiones posteriores, Bd. VIII, Walter de Gruyter.
- (1795) *Der Streit der Fakultäten*, en: *ibid.*, Bd. VII.
- Martínez Marzoa, F. (1994): *Historia de la filosofía I* (2ª versión), Madrid, Istmo.
- Platón: *Diálogos*, Madrid, Gredos, 1981 en adelante, vols. I, II, IV, VII.
- *La República*, Madrid, Alianza, 2005.
- *Fedón. Fedro*, Madrid, Alianza, 2005.
- *Platonis opera*, recognovit brevisque adnotatione critica instruit Ioannes Burnet, Oxford, 1900-1907 y reimpresiones posteriores.
- Vernant, J.-P. (1965): *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1983.